

# マルコの復活観

滝澤 武人

1. バプテスマのヨハネの蘇り（6, 14～16；8, 27～28）
2. 受難予告（8, 31；9, 31；10, 34）
3. 山上の変貌後の会話（9, 9～13）
4. サドカイ人との復活論争（12, 18～27）
5. 復活物語（16, 1～8）
  - (a) 受難・復活物語の位置づけ
  - (b) 伝承と編集
  - (c) 復活（6節）
  - (d) 顕現（7節）
  - (e) 弟子批判（8節b）
  - (f) 三人の女性（1節）
  - (g) ガリラヤ民衆（7節）
6. まとめ

## 1

福音書記者マルコの復活理解を問うことが本稿の課題である。個々のテキストを分析するにあたり、主として最近のわが国における編集史的・伝承史的方法による研究成果との対話を試みた。中心的考察はマルコの復活物語（16, 1～8）に向けられるが、マルコ福音書に含まれている他のいくつかの復活に関連するテキストにもあらかじめ言及しておかなければならないと思われる。まず、バプテスマのヨハネの蘇りの記事から検討する。

イエスの名が知れ渡って行くにつれ、民衆はイエスをさまざまに噂する。

「ある人々は「バプテスマのヨハネが、死人の中からよみがえってきたのだ。それで、あのような力が彼のうちに働いているのだ」と言い、他の人々は「彼はエリヤだ」と言い、また他の人々は「昔の預言者のような預言者だ」と言った。ところがヘロデはこれを聞いて、「わたしが首を切ったヨハネがよみがえったのだ」といった。」(6, 14~16)

前半の14節b~15節は、民衆が現実には抱いていた素朴なイエス観を伝える伝承であろう。それは、ヨハネをキリスト教の枠の中に組み込もうとする試みとも、あるいはヨハネとイエスとを分離しようとする傾向とも異なったものだからである。民衆はイエスという人間を、何よりもまず「バプテスマのヨハネの蘇り」としてとらえていたのである。マルコもまた、そのような民衆のイエス観をそのまま素朴に継承しているように思われる。8章28節のマルコ自身の編集句において、この伝承を短く要約しているからである。

16節のヘロデの言葉は、17~29節のヨハネの処刑伝説と民衆によるイエスの評判を結び合わせるためのマルコの編集句であろう。マルコはここで、ヨハネの蘇りとしてのイエスが、一方では民衆に福音をもたらす「救済者」であり、他方ヘロデにとっては恐ろしいたたりをもたらす「怨霊」であることを示そうとしている。「わたしが首を切ったあのヨハネがよみがえったのだ」という言葉には、この怨霊に脅えるヘロデの姿がある。ヨハネの怨霊がヘロデにとりついてほしいという民衆のやるせない願望を、マルコは福音書の中に取り入れたものと思われる。

マルコは、民衆と共に、イエスの「力」(*ai dυνάμεις*)に満ちた驚くべき活動の中に、ヨハネが復活した姿を素朴に見出していたのである。しかしながら、民衆は、イエスのことをこのようなヨハネの復活としてのみではなく、「エリヤの再来」、「預言者のひとり」等としても理解していたのである。これらのイエスに対する噂は、決して「メシア論的議論」(①・278)と呼ぶべきものではなく、いわば民衆の無責任で楽しい(だがかなりの真実を突いている)日常生活における飾り気のない噂話の雰囲気がち籠もっている。それに反して、「わたしたちが首を切ったヨハネがよみがえったのだ」

(6, 16) といったヘロデも、「あなたこそキリストです」(8, 29) と告白するペテロもまるで「悪霊」にとりつかれているようなものではないか。マルコは(そして恐らくはイエス自身も!), 民衆の吞気で多様でとりとめもないイエス観の方に好意的なのであり, 真面目くさってイエスのことを「キリスト」と告白するペテロと弟子達に対しては, 「自分のことをだれにも言うてはいけないと, 彼らを戒められた」(8,30) のである。そして注目すべきことには, この「戒める」(*ἐπιτιμᾶω*) という動詞は, 田川建三が指摘するごとく, 「わめき叫ぶ悪霊に沈黙を命ずる場合に用いられる述語」なのである(①・187)。

マルコは, バプテスマのヨハネ, イエス, 信仰者という三者の間に一つのつながりを見出している。それは, 「殉教の死」であり, *παράδιδοναι* (引渡される) という動詞が共通に使用されている(②・51~52)。イエスは, 明確にヨハネの死を自らの死と重ね合わせていたことであろう。ある意味では, 自らの死に至る生をヨハネの「吊い合戦」のように考えていたのかもしれない。ルカ福音書の記述によると, 「ヘロデがイエスを殺そうとしているのでこの地方から出て行くがよい」という言葉に対して, イエスはつぎのように激しく答えている。

「あのきつねのところへ行ってこう言え, 見よ, わたしはきょうもあすも悪霊を追い出し, また, 病気をいやし, そして三日目にわざを終えるであろう。しかし, きょうもあすも, またそのつぎの日も, わたしは進んでいかねばならない。」(ルカ13, 32~33)

ヨハネの死を乗り越え, 自らの死をも乗り越えて, なおもつき進んでいくイエスの凄まじい姿に, 民衆は驚いて「ヨハネの蘇り」と叫んだにちがいない。イエスはそのような民衆の噂をどのように受けとめていたのかはわからない。しかしながら, 少なくともマルコは, そのような民衆の噂を好意的に受けとめ, 二度にわたって福音書の中に記しているのである。マルコは, そのようなイエスの中に, 殉教の死をも乗り越えるであろう蘇りの視点を見出していたのかもしれない。それが「受難予告」の記事の中にもそのまま受け

っがれていると思われるのである。

## 2

マルコ福音書8～10章に三度くり返されている「受難予告」については、田川建三の見解が正しいと思われる。すなわち、第一の予告（8，31）が元来の伝承をマルコがほぼそのまま採用したものであり、第二（9，31）と第三（10，33～34）の予告は全文マルコの編集句である。そして、伝承に遡ると見られる第一の予告は、「旧約の予言から全体として一般的にイエスの受難の救済史的必然を語る、という神学的意味づけを目的としている」のであり、第二と第三の予告は「典型的な事後予言」であり、マルコはここで「受難の出来事の歴史性の方に重きをおいて語り直している」のである（③・253～254）。ただし、田川は「復活」の部分について論じてはいない。

復活部分の伝承にマルコが手を加えているのは二箇所だけであり、ほぼ伝承をそのまま受け入れている。ひとつは  $\delta\epsilon\hat{\iota}\cdots\acute{\alpha}\nu\alpha\sigma\tau\hat{\eta}\nu\alpha\iota$ （8，31）を  $\acute{\alpha}\nu\alpha\sigma\tau\acute{\eta}\sigma\epsilon\tau\alpha\iota$  という未来形に直したことであり（9，31；10，34），もうひとつは、第二の文中に  $\alpha\pi\omicron\kappa\tau\acute{\alpha}\nu\theta\epsilon\iota\varsigma$  を挿入したことである（9，31）。マルコが三度にもわたって「受難」と結び付いた形での「復活」を宣言していることは重要である。マルコはここで、復活の動機を強調していると言わざるをえない。しかしながら、それは「復活することになっている」（ $\delta\epsilon\hat{\iota}\cdots\acute{\alpha}\nu\alpha\sigma\tau\hat{\eta}\nu\alpha\iota$ ）という救済史的必然ではない。それは、「三日後に復活するであろう」（ $\acute{\alpha}\nu\alpha\sigma\tau\acute{\eta}\sigma\epsilon\tau\alpha\iota$ ）という言葉で表されているように、将来の可能性に対する信頼と確信である。イエスの死という現実によってすべてが絶望的に終わるのではなく、その死を乗り越える視点がここには含まれている。その死を乗り越えるとは、その死に至るまで活動しつづけたイエスの生を継承していくことである。ヨハネがイエスの活動の中に蘇ったように、イエスに従う者達の活動の中でこそ、初めてイエスは蘇ることができるのである。

マルコが三度の受難予告によって主張しようとしていることは、イエスの

死の相対化、無化である。第二の予告にマルコがわざわざ書き入れた ἀποκτανθειςという一句は、「殺されるのだけれども」という逆説的な意味合いを含んでいると思われる。そして第三の予告において、その ἀποκτανθειςという単語は再び省かれており、καίという接続詞を伝承通りそのまま用いている。しかしながら、この全体の文脈から判断すると、このκαίはむしろδέという逆説の接続詞として読むべきであるかと思われる(④, 423号・20)。

「復活することになっている」、「復活すべきである」という第一の受難予告においては、「復活」自体は依然として将来的なものである。これに対して、第二、第三のマルコの編集句における復活の背景には、復活をすでに現実的なものとして体験している確信が存在しているのではないかと思われる。しかしながら、その復活は殉教の死を覚悟した者達、殉教の死にまで至るであろうイエスのような活動が続けることを覚悟した者達にのみ理解される事柄なのである。受難予告にひきつづいて、弟子達の無理解と弟子達への呼び掛けが繰り返されるのは、このためである。田川が、この受難予告を「イエスがあのようになつた生の当然の帰結としての受難の死を自らすすんで選びとったのだ」という意味において「受難宣言」と呼んでいるのは正しい(③・256)。しかしながら、マルコにおいてその受難宣言はいわば「復活宣言」とも固く結び付いているのである。

マルコ福音書の受難予告において、受難の語り口と同様に、復活もまたいかなる意味においても神学的に語られてはいない。そこでは、マルコにとっての復活の事実のみが報告されているのである。「復活」というものを神学的、思弁的に考える弟子達は批判されるべきなのである。

### 3

いわゆる「山上の変貌」の物語に続く会話の中に復活問題が含まれている。

「一同が山を下って来るとき、イエスは「人の子が死人の中からよみがえるまでは、いま見たことをだれにも話してはならない」と、彼

らに命じられた。彼らはこの言葉を心にとめたが、死人の中からよみがえるとはどういうことかと、互いに論じあった。」(9, 9～10)

「山上の変貌」という聖者伝説は、イエスの死後の復活信仰にもとづいて作られたものをイエスの生前に投影したものである。それは、イエスの「受洗物語」と同様に、それ自体独立に語られていたものであろう。しかしながら、9節には、ペテロなどを中心とする原始教団の護教論的なあるひとつの意図が含まれていると思われる。もちろん、その沈黙命令は、5, 43; 7, 36; 8, 26などと同一の奇跡物語に固有のパターンであり、*διαστειλέσθαι*という共通の動詞が使用されている。それは、神的な出来事に接した際のタブーを強調した表現である。しかしながら、「人の子が死人の中からよみがえるまでは」というここだけに挿入されている限定の言葉は、田川が指摘するように、「今頃になって急にしたり顔をしてそんな話を物語るのか、という疑問ないし批判」に対する「言い訳」を含んでいるものと考えられる(④, 345号・22)。

マルコは9節の伝承をそのまま採用した。しかしながら、10節はマルコの編集句であり、9節の言葉を受けながらペテロらの姿勢を批判している。弟子達は沈黙命令を一応は守って、山上の変貌については語らなかったのだが、その代わりに「復活」の前提条件としての「エリヤの再臨」について不毛な教理問答をくり返していた、と言うのである。すなわち、弟子達は「復活」の何であるかについて、正確には理解できてはいないのである。確かに、ここには相当痛烈な「弟子批判」が存在していると判断せざるをえない(①・207)。

マルコは、決して復活自体を否定している訳ではない。そうではなくて、ここで批判の対象とされているのは、いわゆる「死者達の中からの復活」(*τὸ ἐκ νεκρῶν ἀναστῆναι*, 10節)という神学論議をあれこれくり返すことなのである。先の「受難予告」におけるように、マルコの復活理解は、イエスの生、そしてその生の帰結としての受難と深く結合すべきものなのである。現実の今ある生から遊離した復活をこそマルコは否定して

いるのである。マルコは13節の編集句において、「エリアはすでにきたのだが、彼について書いてあるように、人々は自分かつてに彼をあしらった」と記すことによって、そのような考えを強調している。

マルコは、復活体験からつくられた山上の変貌の物語自体に対しても「ペテロは何を言ってよいか、わからなかった」(9, 6)という言葉をあえて挿入することによって、ペテロの復活理解を批判しているのである。ここでマルコは、人間の姿をとって顕現するという復活理解をも批判しているのかもしれない。それが、サドカイ派の人々との復活論争という次のテキストに結び付くのである。

#### 4

マルコ福音書12, 18~27の「復活論争」のテキストは、復活はありえないと主張するサドカイ派に対する原始キリスト教団の護教を目的として構成された「アポフテグマ」であると思われる。これは、律法による問いに対して律法で答えるいわゆる「律法の言葉」の形式を踏まえており、イエスの口を借りてユダヤ教の指導者たちと論争しているのである(⑤・194)。全体は二つの部分に分かれる。先ず第一に、申命記25, 5を根拠とするサドカイ派の批判に対して、死から復活する時には、いわば「天国における天使たち」(ἀγγελοι)のようになるのであり、めとったり、とついだりするような具体的な結婚関係はもはや存在しないと答えられる(25節)。

次に、「死者達の蘇り」に関するテキストとして、「私はアブラハムの神、イサクの神、ヤコブの神である」という出エジプト記3, 6の言葉が引用され(26節)、更に「神は死んだ者の神ではなく、生きている者の神である」という説明の言葉が付加される(27節a)。この言葉は、おそらくイエス自身にまで遡りうるものであろう。そして、元来死者儀礼の中に立てられたユダヤ教の「神」に対するイエスの論駁であったのかもしれない(⑤・19)。18節の導入句と27節bの「あなたがたは非常な思い違いをしている」という結論部が、マルコの編集句であろう。あるいは、27節aをここに付け加えた

のもマルコかもしれない。少なくとも、マルコの考え方と基本的に一致しているのではないかと思われる。

マルコ自身、この復活論争の伝承をほぼそのまま受け入れていたのではないかと考えられる。すなわち、復活とは、決して死者が現実人間に人間の姿をとって生き返ってくるようなものではない。それは、死者が「天国における天使」のような存在になって生き返ることを意味しているのである。このような復活理解はユダヤ教黙示文学のそれに一致することが指摘されている（⑥・185）。マルコ福音書13章の「小黙示録」において、「人の子」によってつかわれた「天使」は、終末の時、「地のはてから天のはてまで、四方からその選民を呼び集める」（13, 27）存在なのである。そして、福音書冒頭の「荒野の誘惑」においては、「獣もそこにいたが、天使たちはイエスに仕えていた」（1, 13）と記されている。

「天使」は、地上において人間を「守り、助け、仕える」（*διακονέω*）存在であり、いわば「守護天使」の役割を演じているのである。それは、天と地、神と人との間にあって（*διά*），それらを繋ぐものである。死者は天使となって人間に呼びかける。「天使」という神話論的表象は、人間論的な基礎付けを要求しているのである。その呼び掛けの声人間に届く時、その死者は復活する。「復活」は、人間の現実の生を豊かにせしめる力である。マルコは、このような素朴な復活論を単純に信じていると言えよう。

「神は死んだ者の神ではなく、生きている者の神である」というイエスの言葉も、やはりそのような意味において理解されるべきであろう。モーセに顕れた神は、「アブラハムの神、イサクの神、ヤコブの神」であり、それぞれの生の現実の中からその現実を支える力なのである。そのような神がモーセに顕れることによって、アブラハム、イサク、ヤコブは、モーセの現実の中で復活する。マルコにとって、「神」そして「神の国」は、現実の生の可能性の中にこそ存在するのである。



## 5 (a)

「復活物語」の検討に入る前に、マルコ福音書受難物語（14～16章）の位置付けについて一言しておかなければならない。わが国においても、研究者の間に見解の相違が見られるからである。しかしながら、少なくとも次の点に関しては、ほぼ共通の認識に達しているものと思われる。即ち、マルコ福音書が16章8節で終了したものであること、そして「受難物語」（14～15章）と「復活物語」（16章）とを福音書の最後に付け足したのはマルコ自身であること、の二点である。

判断が分かれるのは次の点である。田川建三はトロクメ仮説を修正しつつ、「福音書記者マルコは、1～13章をかなり主体的に、しかも一応これなりに完結したものとして編集した。しかしその後には……，いわば附論として、すでにまとまって独立なものとして伝承されていた受難物語を半ば機械的に結合した。従って14章以下に関しては福音書記者マルコは本来の意味での編集者と呼べない。むしろまとまって別に存在していたものを附加しただけのことである」と主張する（①・348）。これに対して、荒井献（と川島貞雄）は、受難・復活物語が「マルコ福音書の不可欠な構成要素」であり、受難物語におけるマルコの「編集句」が広範囲に見出され、「弟子批判」と「ガリラヤ動機」も含まれていると主張するのである（⑤・395～397）。

私は、後に検討するように、受難・復活物語が単なる「附論」とも「半ば機械的に結合した」ものとも考えない。やはりマルコは、受難・復活物語に対して編集者として新たな独自の主張を盛り込むために、かなり編集の手を加えていると思われる。田川自身も、特に復活物語に関しては、「元来受難物語と密接に結合しているわけではなく、その奇跡物語的動機、7節のガリラヤ動機、8節の「おそれ」の動機など、1～13章と共通するものが多いから、この物語は受難物語に対する結論として福音書記者がつけ足したものと考えた方が良い」と明記しており（①・348）、文体的にも1～13章に近いと考えている（①・344）。荒井も、復活物語伝承が元来受難物語伝承とは独立に流布されていたものであり、マルコが両者を結合したということを認め

ている (⑤・337)。

しかしながら、受難物語と復活物語とは、マルコ以前の伝承においてすでに結合されていたのではないかと私は想定する。受難物語最後の埋葬物語 (15, 42～47) が、復活を前提にして作られたものと考えからである。44～45節のピラトがイエスの死をわざわざ百卒長から前もって「確認」した上でヨセフに死体を渡した、という挿話がそのことを示している。イエスの死体を「墓に納め、その墓の入口に石をころがしておいた」(46節) という表現は、まさに復活物語を前提としていなければ不可能であろう。埋葬物語の作者は、イエスの「死」と「墓」とを強調することによって「復活」に備えているのである。47節の「マグダラのマリアとヨセの母マリアとは、イエスが納められた場所を見とどけた」のも、埋葬の最終結論部というよりも復活の証人の伏線と考えられるべきであろう (⑪・54)。

「埋葬物語」は、15章39節で終わっていた「受難物語」の伝承と16章の「空虚な墓」の伝承とを結び付けるために、ここに挿入されたものではないかと思われる。そして、この埋葬物語は、マルコ以前の伝承段階において、16章2節へと続いていたと私は判断する。原始教団の信仰告白伝承 (I コリント15, 3～5) においても、キリストの死と復活とがすでに一つのものとして結合されていたからである。教団の礼拝において、受難・復活物語はひとまとまりのものとして、くり返し読みあげられていたことであろう。

## 5 (b)

マルコ福音書の復活物語の核心となる伝承は「空虚な墓」の物語であった。マルコが受け取ったと思われる元来の伝承は、さしあたって2節, 4～6節, 8節aというものであろう。そして、15章47節が16章2節への繋ぎの句となっており、したがって16章の空虚な墓の物語の主人公である「女たち」とは、もともとは「マグダラのマリアとヨセの母マリア」ではなかったかと思われる。

1節, 7節, 8節bとがマルコの編集句であることは、一般に認められて

いる。しかしながら、その他にもマルコの編集の可能性が求められるかもしれない。先ず「彼らは「誰が、わたしたちのために、墓の入口から石をころがしてくれるのでしょうか」と話し合っていた」という3節には、「墓の中に入って香料をイエスに塗る」という1節の行為が目的として前提されており、同時に「大きな石がすでに転がしてあった」という4節の「奇跡性」の結果を強調するために、あとから挿入されたものであろう。このことは、使用されている動詞の時制からも説明される。すなわち、1節と3節が「買った」(*ἡγόρασαν*)と「話し合っていた」(*ἐλέγον*)というアオリスト形であるのに対して、2節と4節は、「行く」(*ἐρχονται*)と「見る」(*θεωροῦσιν*)といういわゆる史的現在形となっているのである。これは、「空虚な墓」というおどろおどろしい奇跡物語の語り口として、あたかも現存する場面であるかのごとき臨場感を増すために意識的に使用されているものと思われる。この動詞の時制の相違は、受難物語の中にも見出され、伝承の層の相違に結び付いているのである(⑨・107)。

この3節(および1節bとc)が、マルコによる挿入であるのか、あるいはマルコ以前の伝承における挿入であるのか、についての判断は難しい。しかしながら、先に指摘したように、埋葬物語を繋ぎとして受難物語と復活物語とがマルコ以前に一体化していたとすると、これらはマルコによる編集句と考えざるをえないのである。1節aの(*καὶ* + 分子の独立属格 + 本動詞)は、典型的なマルコの文体であり、「塗油の動機」もベタニアの女の物語(14, 3以下)との意識的な対応かもしれない(⑤・337)。

4節bもマルコのものであろう。*γάρ*を理由を表す接続詞ととるならば、この文章は3節の後に来なければ意味が通じない。この場所にあるかぎり、この*γάρ*はその文章の意味を強調するためにだけ用いるというマルコ的な使用法と判断せざるをえない(①・303)。文脈から言っても、3節と同じく「奇跡の強調」であり、マルコ的である。そして、それとの関連で5節bの「非常に驚いた」(*καὶ ἐξεθαμβήθησαν*)および6節の「驚くことはない」(*μὴ ἐκθαμβεῖσθε*)もマルコの挿入であろう。「驚きと恐れ」

は、マルコの奇跡物語に固有の基本的テーマであり、特に  $\theta\alpha\mu\beta\epsilon\hat{\iota}\sigma\theta\alpha\iota$  という動詞は、新約聖書中マルコしか用いない動詞である (①・294)。ここでは、 $\epsilon\kappa$ をつけて更に驚きの要素を強調しようとしているし、5節bのアオリスト形が現在形の中に登場するのも、挿入を匂わせている。

最後に、マルコによる重要で大胆な付加が、6節の「ナザレ人」( $\tau\omicron\nu\ N\alpha\zeta\alpha\rho\eta\nu\omicron\nu$ ) という句によって成しとげられているのではないかと私は考える。「十字架につけられた者」というイエスに対する形用語は、すでに15章32節にも登場しており、伝承に遡るものであろう。しかしながら「ナザレ人」という言葉の使用は、極めて刺激的なものであっただろうと想像せざるをえない。「復活」という、いわばキリスト論的称号がまさに期待される最も重要な場面において、あえてマルコは「ナザレ人」という称号をイエスに冠したのである。そこにマルコの明確な意志を読み取るべきであろう。

受難物語の中で、マルコはもう一個所この表現を用いている。それはペテロによるイエスの三度の否認の物語の最初の場面においてである (14, 67)。「お前もあのナザレ人イエスと一緒にだった!」という大祭司の女中の追及に対して、ペテロは懸命にそれを打ち消す。この物語の中には、「ナザレ人イエス」を否認するペテロに対する強い批判がある。そして、そのようなペテロの姿と対照的に、マルコは復活の場面でその「ナザレ人イエス」をこそ強調しているのである。なお、このペテロの否認の物語 (14, 66~72) は、マルコによる挿入と考えられ (①・348, ⑤・395), 「ナザレ人イエス」という表現はマルコの編集句である。以上において求められたマルコの編集句を手掛りにしてその復活理解に接近する。

## 5 (c)

最初に検討するのは、6節の空虚な墓における天使の言葉である。「空虚な墓」の物語は典型的な聖者伝説であり、八木誠一が指摘しているように、キリスト教外にも豊富な実例が見出される (⑩・268以下)。それらは、「ヌミノーゼ」理論を通して宗教心理学的に理解することが可能である。異常な

能力を持つと信じられるに至った聖者は、不滅であり、死んでも変貌・復活して聖なる場所へと赴くのである。空虚な墓の伝説、復活者との出会いの伝説、昇天の伝説のそれぞれは、別個に独立して成立する。そして、墓が空虚であるということは、それ自体で明らかに復活を意味しているのである。

マルコ福音書の空虚な墓の物語も、元来は、キリスト教的なものではなかったであろう。そこでは、墓が空虚であるという事実のみが報告されていたであろう。すると6節の天使の言葉は、「あなたがたは・・・を探している。彼はここにはいない。見よ、ここが彼を納めた場所である」となり、すべての動詞は現在形となっている。この伝承の古層に、「十字架につけられたイエス」と「彼は蘇った」という原始教団のケーリュグマが結合され、更にマルコが「ナザレ人」という一句を付け加えたものと思われる。

6節において、「空虚な墓」という素朴な伝説が、キリスト教の復活と結び付けられている。しかしながら、その「復活」も「(イエスは)蘇った(蘇らされた)」(*ἡγέρθη*)という一語のみがおかれているだけであり、ここにはいかなる思弁も神学も存在してはいない。ただ復活の事実のみが報告されているにすぎない。パウロが伝えている「信仰告白伝承」の中に含まれている「神が」も「死人達の中から」も「三日目に」もここには含まれてはいない。*ἡγέρθη*という単語のみをマルコは受け入れているのである。

マルコは「ガリラヤ(人)」とともに「ナザレ(人)」をも強調している。マルコは福音書の冒頭のイエスの最初の紹介として、「イエスはガリラヤのナザレから出てきた」と描き(1, 9)、カペナウムにおける最初の奇跡物語において、汚れた霊の口を通してではあるが、「ナザレ人イエスよ!」と呼び掛けられているのである(1, 24)。汚れた霊あるいは大祭司の女中による、やや悪意の含まれたこの表現をマルコはあえて採用しているのである。ガリラヤにおいて活動をつづけていたイエスは、ガリラヤの民衆の中では、「ナザレ人イエス」と呼ばれていたに相違ない。10, 46以下のマルコにおける奇跡物語の中で、イエスは民衆から「ナザレのイエス」と呼ばれている。

田川が鋭く指摘しているように、「マルコにおいてはナザレは「エルサレ

ム」の問題に結びつく」のである(①・84)。エルサレムを中心として形成されていた受難・復活物語の中に「ナザレ人」と書き入れることによって、マルコは民衆の中で生きていたイエスの姿を、再びガリラヤの風土の中に取り戻そうとしていたのではなかっただろうか。それが7節の「ガリラヤ」という動機へと結びついているのである。

イエスを「ナザレ人」と呼ぶことがマルコの表現であるということは、他の福音書との比較によっても支持されうる。すなわち、この「ナザレ人」という表現をマタイもルカも意識的に避けているからである。マルコ16,6の並行記事は、マタイは「ナザレ人」を削除し、ルカは文章全体を作りかえている。マルコ14,67においては、マタイは「ナザレ人」を「ガリラヤ人」に、ルカは「ナザレ人イエス」を「この人」に置き換えている。そして、マルコ10,47については、マタイは「ナザレ人」を削除し、ルカは *Ναζωραῖος* という語に変えている。マタイ2,23と26,71においても、*Ναζωραῖος* という単語が「ナザレ人」(*Ναζαρηνός*)として用いられている。これは、洗礼者教団員を表すものであり、語呂合わせによって「ナザレ人」という表現を意識の中においてだけでも避けようとするマタイとルカの空しい努力であろう。更に、マルコ1,9の並行でも、マタイは「ナザレ」を削除し、ルカは全文を省略している。

「ナザレ人」という表現は、原始教団の中で受け入れられないほどの衝撃性を持っていたのではないかと思われる。そして、マルコ福音書自体の写本の中にもその影響が見出されるのである。マルコ16,6の *τὸν Ναζαρηνό* というテキストは、シナイ写本とD写本の中では削除されている。そして、10,47の「ナザレ人」についても、マタイやルカと同様に *Ναζωραῖος* と読み変えている写本も存在しているのである。

## 5 (d)

7節については、14章28節との連関においてすでに非常に多く論じられている。しかしながら、福音書記者マルコがどのような編集の意図をもって、

この一句をここに置いたのかということについて、最終的な結論が出ているとも思われない。テキスト自体に則した解釈が求められなければならないであろう。以下における私の主張は、この編集句の中に「ガリラヤ動機」とともに「弟子批判の動機」をも読みとらなければならない、という点にある。「再臨説」、「メシアの秘密説」、「ガリラヤ逃亡説」、「異邦人伝道説」などについてはここで論じない。

6節の天使の言葉はイエスの「復活」について、7節はその復活者の「顕現」についてのものである。マルコは、6節において、伝承によって告げられたイエスの復活の事実性を承認している。そこでは、ただ「ナザレ人」という一語を除いて、編集の手は加えられていない。マルコ独自の意識的な主張は、7節の「顕現」の中にこそ存在していると言わなければならない。それを予言する14, 28の主文章も、復活の後の顕現にこそ関わっているのである。

復活と顕現とは、元来別々の伝承に属するものである。マルコのいわゆる「原復活物語」の中には、顕現物語は存在していなかったと考えられる。そして、最古の「復活宣言定式」と呼ばれるものの中にも顕現は含まれておらず、「神が死人の中からイエスを蘇らせた」(ローマ10,9)と言われているだけである。しかしながら、マルコ以前の段階において、これら二つはすでに密接に結び付けられていた。すなわち、パウロが伝える「信仰告白伝承」において、つぎのように明確に定式化されているのである。

「キリストが、聖書に書いてある通り、私たちの罪のために死んだこと、そして葬られたこと、聖書に書いてある通り、三日目に蘇ったこと、ケパに現れ、次に、十二人に現れたこと」(Iコリント15, 3~5)

マルコ福音書の復活物語とこのケーリュグマとの間に直接的な伝承史的関連を想定することはできないであろう。しかしながら、マルコがこのケーリュグマを知っており、ペテロと弟子達への顕現にもとづいて教団が形成されたということを、十分に認識していたものとしなければなるまい(⑦・97, 112)。7節aの「弟子達とペテロに告げなさい!」という言葉は、このケーリュ

グマを意識したものと考えざるをえない。ペテロと弟子達との位置が逆転しているが、マルコにおける「ペテロ」の前の *καί* は、「特に」、「とりわけ」という強調の意味を含むものであり、力点はむしろペテロにあり、ケーリュグマと一致している。ペテロと弟子達に対して告知されるべき内容は明白である。「(イエスは) 汝らより先にガリラヤに行く。そこで汝らはイエスに会うであろう。」女性達がこの天使の力強いメッセージを聞いて、ペテロ達にそれを伝え、ペテロ達は顕現したイエスにガリラヤで出会うことになるにちがいない。

大部分の研究者が、このようなハッピーエンドを暗黙の前提にしているように思われる。そして、そのような全く根拠のない前提から出発して、あるいはマルコ福音書の復活物語がコリント前書の復活・顕現のケーリュグマと順接しつつ、物語としてそれを飛躍的に発展せしめる「その方向を定めた」と位置づけられたり (⑦・114)、あるいは「マルコによれば、イエスを見捨てた十一人に対してガリラヤにおいて復活のイエスに出会うことが約束されている」としたり (⑤・407)、あるいは「マルコは、弟子達に対するイエスの愛を示唆する」などと結論してしまうのである (⑥・194)。

しかしながら、マルコ福音書の最後の結論部分である 16 章 8 節 b において、実はマルコは、そのような「明」から一転して「暗」への大逆転をこそ果たそうとしていると判断せざるをえない。すなわち、「女たちは誰にも何も言わなかった」(*καὶ οὐδενὶ οὐδὲν εἶπαν*) のである。これは、「決して、全く」という「断固とした否定の強調」である。マルコは否定による「どんでんがえし」をこそ意図しているのである。なるほど、女たちは天使からのメッセージを受け取るには受け取った。だが女たちはそのメッセージを決して誰にも語らなかった (語れなかった) のである。

「何故ならば、彼女たちはおそろしかったからである」(*ἐφοβοῦντο τὸ ράβ*) という結びの言葉は、マルコ特有の言葉である。8 節 a は、元来 6 節に続いていた伝承句であり、マルコが受け取った「空虚な墓」の物語がここで終わっていたはずである。すなわち、「女たちは墓から出て逃げ去った。



何故ならば、彼女たちは戦慄と忘我にとりつかれたからである。」ここには、「天使の顕現」プラス「恐れ of 動機」という構造があり、それは旧約聖書以来の定型なのである (⑦・111)。そして、8 節 a と 8 節 b の叙述法は、非常に似ていると言わざるをえない。恐らくマルコが 8 節 a の劇的で厳かな文体をまねて、そのままくり返したものではないかと思われる。それは、この福音書が 8 節で終わっていたという説明の一つにもなるであろう。

小河陽も、8 節 b における「否定」に気づいている。「私の知る限り、誰も指摘しない単純な事実だが——この 8 節の後半の結びは、ガリラヤにおける復活のイエスと弟子たちの会見を不可能にしている」(⑧・86)。しかしながら、小河はそこからマルコの弟子批判の動機を読み取るのではなく、むしろつぎのような結論に到達してしまう。「16, 8 は元来 16, 7 を前提していなかった、と考えるのが自然であろう。そして 16, 7 は 16, 8 と無関係にガリラヤ顕現を前提している句である、とすべきである」(⑧・98)。マルコが意識的な編集句として同時に挿入した、7 節と 8 節 b とを全く無関係のものとするのは、どのようにして可能なのだろうか。小河は、それを根拠もなく、「・・・とすべきである」と主張するに止まっている。そして、8 節 b の主語についての理解も混乱している (⑧・97～98)。

## 5 (e)

マルコが 8 節 b において主張していることは、7 節のメッセージがペテロと弟子達のもとには届けられなかったことにほかならない。マルコも知っていたであろう「信仰告白伝承」の中では、復活のイエスが最初にペテロに現れ、そして弟子達にもすでに現れていたのである。その顕現を核心にして原始教団の信仰と神学の基礎が形成されていたのである。マルコはここですでに大きな権威となっていたペテロを中心とする教団への明確なる批判を企てていると考えざるをえない。

周知のように、田川建三は、マルコ福音書の大きな特色の一つとして、「弟子達の無理解」・「弟子批判」の動機を挙げている。マルコは、福音書

全体を通じて、それ以前のイエス理解の仕方に対して、「かなり意識的」、「批判的」に対決しようとしているのであり、マルコ福音書は「批判の書」と呼ばれるべきなのである（①・188）。そして、そのようなマルコの姿勢は、受難物語の中にも濃厚に貫かれている（⑤・395～396）。

13章の小黙示録において、イエスは「ペテロ、ヤコブ、ヨハネ、アンデレ」に対して、「気をつけていなさい！」、「目をさましていなさい！」という最後の警告を熱烈にくりひろげる。しかし、それにもかかわらず、弟子達はそれを全く理解していない。14章において、イエスの「受難」という運命の進行とともに、弟子達の虚偽が明らかにされていく。イエスと弟子達との決定的な離反が描かれており、いわば14章全体が弟子批判にあてられていると言えよう。マルコの特にペテロに対する批判が、きわめて意識的になされていることが注意されなければならないであろう。

27～31節の物語において、「たとい、みんなの者がつまづいても、わたしはつまづきません」という伝承部分の自身満々たるペテロに対して、30～31節のマルコの編集句は、「そう言うあなたこそが、三度わたしを知らないと言うだろう」と逆襲しているのである。31節の言葉は、66～72節におけるペテロの三度の否認を強調するための予告であり、この言葉の中にもペテロに対する批判の意図がある。28節も、すでに論じた16章7節と8節bにおけるペテロへの顕現の否定のための伏線としてのマルコの編集句である。

32～42節のゲッセマネの園の物語においても、37～41節aがマルコによる編集句であろう（⑤・395）。ここでも「ペテロ、ヤコブ、ヨハネ」の三人が悩めるイエスと共にいたという伝承に対して、「いやあの三人は眠ってばかりいたのだ」と痛烈な皮肉をなげかけているのである。ここにも「明」から「暗」への逆転というマルコ的手法が見られる。

50節の「弟子たちは皆イエスを見捨てて逃げ去った」というマルコの言葉は、決定的である。そして、66～72節の印象的な物語において、ペテロが最終的にイエスを否認したことが報告される。この物語は、教団伝承である可能性もあるが、すくなくとも72節の結論部及び66節の「ナザレ人」はマル

コのものであらうと思われる。

15章は、全体的にはマルコ以前に成立していた受難物語伝承に従っている。しかしながら、40～41節の明白なマルコの編集句において、十字架の死の瞬間に、弟子達が居合わさなかったということを明確化し、それとは対象的な女性達の姿を描いている。ここにも間接的な弟子批判が認められよう（⑤・332, ⑨・101）。マルコは主張する。イエスに最後まで従ったのは、決して弟子達などではなく、ガリラヤの多くの女性達であったのだ。

そして、いよいよ16章の復活・顕現物語においても、主役はその女性達にほかならないのである。ペテロを代表とする弟子達の姿は、ここでも全く登場していない。ガリラヤにおけるイエスとの出会いの約束を受けたのは、この女性達であったが、ペテロと弟子達にはそのことを決して語らなかった。いや恐ろしさのあまり全く語れなかったのである。先に指摘したように、ここにもマルコの非常に意識的な弟子批判の動機を見出すべきなのである。少なくともマルコ福音書の復活物語のテキスト自体の中には、弟子達のイエスとの出会い、イエスによる弟子達への愛と許しと名誉回復とは、決して計られてはいないのである。むしろ、そのような可能性の断固とした拒否こそが、ここでマルコによって宣言されているのではないかと思われる。

## 5 (f)

7節の天使のメッセージは、ペテロと弟子達には決して伝えられなかった。しかしながら、マルコ福音書においてそのメッセージを受け取った人物として、三人の女性達が浮かび上がってくる。マルコ福音書の中に想定される「原復活物語」の中で天使からイエスの「復活」の使信を聞いたのは、15, 47の二人の女性「マグダラのマリアとヨセの母マリア」とであった筈である。そして、彼女たちがそれをペテロと弟子達とに語り、彼等が「顕現」したイエスに出会うことになるのである。

マルコによる復活物語の中で、天使の「復活と顕現」の使信を聞くことができたのは、「マグダラのマリアとヤコブの母のマリアとサロメ」となって

いるのである。これは、マルコの編集句と考えられる。マルコは元来の伝承の中に登場した二人の女性が演じた役割とは全く異なる使命を与えられた女性として、新たに三人の女性の名前を復活物語の冒頭に銘記する必要性を感じたのではなかろうか。マルコは15章の「受難物語」をイエスの死の事実を強調するものとして、伝承に対して根本的な異議申し立てをあえてなそうとしてはいなかったと思われる。

これに対して16章の復活物語は、ペテロと弟子達の権威に対する大いなる批判を含むものであり、いわばそれ自体がマルコの最後の重要な主張なのである。従って、復活物語に対しては、マルコはかなり編集の手を入れている。一方では、受難物語の伝承を尊重してほぼそのままの形で残した。その結果、15, 47と16, 1において、女性達の名前がくい違うことになったのではないかと思われる。そして、もう一つの女性達のリストである15, 40は、マルコが先の二箇所の人名を両者とも矛盾のないものとするために、後から纏めあげてここに挿入したものであろう。すなわち、「マグダラのマリア、小ヤコブとヨセとの母マリア、サロメ」の三人である。

マルコが16章の復活物語の中にあらためて登場させた三人が、どのような女性達であるか、はっきりとはわからない。しかしながら、マルコによれば、彼女達は「イエスがガリラヤにおられたとき、そのあとに従って仕えた女たちであった」(15, 41)。彼女達は、弟子達全員がイエスを見捨てて逃げ去った後でも、イエスのあとになお従いつづけ、イエスの十字架を遠巻きにして見守り、その死を悲しみのうちに目撃していたのであった。マルコはこの女性達を弟子達と全く対象的に描いているのである。マルコによれば、この三人の女性達のみがイエスの復活の使信を聞き、顕現のイエスとの出会いの可能性を与えられている人物なのである。「サロメ」は、特にマルコが重視する女性の名前ではないかと思われる。そしてペテロと弟子達に関する言及は、ここには全く存在していないのである。

16章7節の天使のメッセージは、元来弟子達に向かって語られたものである。しかしながら、そのメッセージを結果として保持することになったのは、三人の女性達である。「さあ！イエスはあなたがたより先にガリラヤに行く。あなたがたはそこでイエスに会うことができるであろう！」——イエスを愛しイエスに仕え、十字架の死に至るまでイエスに従い通したこの女性達にとって、この天使の言葉は喜びに充ちたものであったことだろう。7節の文頭の *ἀλλὰ* も、天使の口をかりたマルコの命令・勧告を強調する「さあ！」というニュアンスが含まれている。

それは、14, 28において、イエス自身がすでに予告していたことである。「私は、蘇った後で、あなたがたより先にガリラヤに行くだろう。」14, 28は未来形、16, 7は現在形であり、マルコによって「時」の接近が意識されている。*ὁφείσθαι* という未来形は、話者の意志を含んでおり、「きっと・・・することができるであろう」という確実な未来への期待に満ちた表現である。そして今こそまさに、その「時」が訪れているのである。ここには、福音書記者マルコの強い確信と願望とが絡み合っている。

マルコが指定するイエスとの出会いの場所は、ここ「エルサレム」ではなくて「ガリラヤ」である。マルコ福音書における「ガリラヤ動機」については、すでに多くの研究者がこれを認めている。小河陽は、14, 28と16, 7にはマルコの特別なガリラヤ強調を見出せないとするが(⑧・97)、説得力に乏しいものと言わざるをえない。とくに復活物語における「弟子批判」との関連で、やはりマルコは「ガリラヤ」をこそ強調していると判断しなければならないのではなかろうか。

マルコは、弟子批判を通して、実はエルサレム教会を中心とした原始教団の主流的な傾向をこそ批判しているのである。田川建三の言葉を借りるならば、「マルコの執筆当時に「十二人」が実際の権威を持った現実の存在であったとは考えられないから、マルコがここで十二人を直接批判しているとは考えられない。むしろ十二人の伝統をつぐと称して権威を主張していた者達を

マルコは批判している、と考えた方がよさそうである」(①・234～235) ということであろう。マルコはペテロと弟子達へのイエスの「顕現」なぞ実際は無かったのだと主張することによって、マルコ当時の原始教団に対して激しい論争を挑んでいるのである。

マルコが挑戦しているエルサレム教会を中心とする伝承において、イエスはまずペテロに、そして次に十二人の弟子達に現れるのであった。確かに、ここには、顕現の場所が記されてはいない。しかしながら、顕現を体験したというペテロと弟子達が権威として崇められているのは、外でもないエルサレムにおいてなのである。そのエルサレムにいる女性達に対して、「イエスは蘇った！ここにはもういないのだ！」と天使は語り、ガリラヤに行けばきっとイエスに会えるだろう！」と約束しているのである。ここには、「エルサレムではなくてガリラヤ」というマルコの強い主張がある。

7節aは、「弟子達、とりわけペテロに伝えなさい！」となっている。そして、伝えられるべき内容は「エルサレムではなく、ガリラヤ！」である。するとこの7節の天使の言葉自体がペテロを中心とし、そのペテロの顕現体験を中心とするエルサレム教会への根底的な批判の言葉となっている、と考えるべきであろう。

「ガリラヤへ！」という呼び掛けは、ガリラヤの三人の女性達に向けられている。彼女達にとっての「ガリラヤ」は、恐らく彼女達の故郷であり、恐らくは彼女達がそこでイエスと出会い、そこでイエスと共に活動が続けていたであろう場所である。マルコにとっての「ガリラヤ」は、イエスが民衆の中で民衆とともに生きていた場である。三人の女性も、そのような多くの民衆の中の一群に過ぎない(15, 40)。マルコにとって「ガリラヤへ！」という呼び掛けは、同時に「名もなき民衆の中へ！」ということをも意味していたのである。

マルコは、復活者のガリラヤにおける顕現の物語を一言も語ってはいない。むしろ、それを出来事としては決して物語ろうとしていないのではないかとと思われる。その姿勢は、ペテロと弟子達への顕現を絶対的な既定の出来事と

して固定化し権威化している状況への無言の抵抗であるのかも知れない。そのような状況の中で、マルコが顕現の場を意識的に「ガリラヤ」に設定しようとしているのは、やはり「かなり特異」なことと判断せざるをえないであろう。しかも、マルコがここで指し示しているのは、「ガリラヤへ！」という一つの方向性のみなのである（①・36～37）。そして、それも又、極めて「特異なこと」と言わざるをえない。マルコの叙述をエルサレム教会を中心とするケーリュグマに再び順接させるためには、マタイがなさざるをえなかったように、マルコに全面的に改変の手を加えざるをえないのである。すなわちマタイによれば、女性達が大喜びで弟子達に知らせに行く途中、イエスが女性達に顕現し、自らガリラヤにおける弟子達との出会いを約束するのである。先に指摘したように、マルコのテキストをマタイ的な先入見から読み取ろうとする最近の一部の傾向は、誤ったものである。マルコとマタイとの全く異なった姿勢こそが強調されなければならないのである。

## 6

16章8節bの福音書を締め括る編集句によって、マルコはペテロと弟子達への「顕現」の可能性を真向から否定しようとしている。ここには、ペテロと弟子達への顕現の事実を根拠としてその神学を形成しつつあったエルサレム教会を中心とする原始教団の流れに対するマルコの明確なる拒否の姿勢が存在している。ペテロと弟子達は、顕現を体験してはいないのだ。もし真実に顕現を体験したいのならば、エルサレムなどに留まっていなくて、ガリラヤに戻るべきである。ガリラヤにおいてこそ、そしてそこに生きる民衆の中にこそ、イエスとの出会いがあるのだ。

7節の言葉を保持しているのは、ペテロと弟子達ではなく、ガリラヤの女性達である。しかもその顕現は、けっして歴史的な出来事としてすでに存在しているものではなく、どこまでも将来における可能性として与えられているにすぎない。そして、その可能性はガリラヤへと方向づけられているだけである。もし「顕現」というものがあるとするならば、ガリラヤの民衆の営

みの中にこそ存在するのである。

マルコは、「顕現」を伴った「復活」を語ることを否定しているように思われる。すなわち、マルコは「復活」を一つの事実、歴史的な出来事として理解しているのではない。従って、マルコにおける復活は「肉体の蘇り」、「死者達の中からの復活」を意味しているのではない。マルコは、福音書の中で「仮死状態」の人間の再覚醒を伝えても、明白な「死者の復活」を語ろうとはしていないのである。

マルコが復活を語るのは、ただ一語 " ἡ γέρθη " のみである。これはパウロ書簡等に見出されるいわゆる「最古の復活宣言定式」と、著しく相違したものである。すなわち、そこにおける特徴はいずれの場合においても、蘇らせる主体は「神」であり、蘇らされる対象は「キリスト」、ないし「主イエス」であり、「死人達の中から」蘇らされるのである。これらの復活宣言定式は、マルコ以前にすでにしっかりと確立されていたものであろう。すると、この " ἡ γέρθη " という用語もかなり特異なものであり、マルコが用いたのかもしれない。

14, 28における「復活予告」においては、さらに明確にイエス自身の言葉として、「わたしが蘇ったあとで」(μετὰ τὸ ἐγερθῆναι με) と一人称でえがかれている。マルコにおいては、復活の主体は「神」では無く、「イエス」であり、むしろ「ナザレ人イエス」なのである。「ナザレ人」という言葉は、「キリスト」でもなく「主イエス」でもなく、あのほかならぬ人間イエスを強調するために、マルコが挿入したものと思われる。ナザレという当時の一山村名を冠したその呼び名は、ガリラヤの人々によってこそ使われていたものであろう。マルコにとっては、その人間イエスこそがすべてなのである。そして、その「ナザレ人イエス」が蘇って「ガリラヤ」にもどるのである。

マルコはガリラヤの民衆の中で今も生き生きと語り継がれているイエスのさまざまな思い出を集めて、福音書という新しい文学類型を生み出したのである。マルコはガリラヤ民衆の心の奥底に今もなおイエスが生きつづけてい



ることを素朴に信じていた。イエスは、十字架の死にもかかわらず、その死をのりこえて民衆の中に今も復活しているのである。確かに、マルコは「復活のイエスと生前のイエスを同一視する」のである（①・334）。従って、マルコにおいては「復活のイエス」も、「キリスト」や「主」と呼ばれるべきではなく、生前と全く同様に「ナザレ人イエス」と呼ばれなければならないのである。

神がイエスを蘇らせたのではない。マルコにおいてはむしろ、民衆がイエスを蘇らせるのである。バプテスマのヨハネが民衆の噂の中で蘇ったように、イエスもまた民衆の中で蘇るにちがいない。マルコにとっての「復活」は、歴史的事実としての「肉体の蘇り」という神による「奇跡」ではない。むしろ、民衆の現実の中で民衆を見守り励ますいわば民衆の「守護天使」のようなものである（12, 25）。イエスはそのような守護天使として民衆の中に生きているのである。

マルコは、三度の受難予告の中で「受難」という運命にもかかわらず、イエスが「復活」するであろうことを強調している。民衆のために受難し殺された「義人」は、民衆によってかならず復活させられるであろう。マルコは、そのことを素朴に信じているのである。そのような復活の確信があるからこそ、マルコは決然として十字架への道を歩むイエスの姿を描くことができたのである。しかしながら、弟子達はそのことを全く理解できないのである。

最後にマルコが用いている「復活する」というギリシア語の動詞に触れておこう。マルコは、ἀνίστημιとἐγείρωという二種類のギリシア語を使用している。前者はどちらかというと、伝承の表現をそのまま受け入れている文脈の中、そして後者は、マルコ自身の編集句における表現の中で意識的に使われているのではないかと思われる。本稿においては、ἀνίστημιを「復活する」、ἐγείρωを「蘇る」というニュアンスを籠めて訳しわけておいた。

14, 28と16, 6とがἐγείρωであり、またバプテスマのヨハネの蘇りに関する記事（6, 14～16）においてもἐγείρωが用いられている。特

に、ヨハネが「蘇った！」というヘロデの言葉（6，16）とイエスが「蘇った！」という天使の言葉（16，6）は、同一の“ ἡ γέρθη ”である。ここには、ヨハネとイエスとを類比的に描こうとするマルコの意図が含まれているのかもしれない。“ ἐγείρω ”は、元来「目を覚まさせる」という意味を持つものであり、マルコがそのギリシア語によって「復活」を語る時には、「精神的な覚醒」，「生きる姿勢」をこそ強調しようとしているのかもしれないのである。

#### 〔引用文献〕

文献の引用は本文中に挿入し、丸数字で下記の文献を表し、頁数を示しておいた。  
なお聖書からの引用は、微妙な判断に触れない限り、日本聖書協会口語訳を用いた。

- ① 田川建三『原始キリスト教史の一断面』勁草書房，1968年
- ② “ 『マルコ福音書』上巻，新教出版社，1972年
- ③ “ 「マルコ福音書の受難予告」（『復刻・聖書学論集』Ⅱ，1976年）
- ④ “ 「新約書註解・マルコ福音書」（『指』誌上に掲載）
- ⑤ 荒井 献『イエス・キリスト』講談社（『人類の知的遺産』12，1979年）
- ⑥ 川島貞雄『十字架への道イエス』講談社，1984年
- ⑦ 山内 真『復活』日本基督教団出版局，1979年
- ⑧ 小河 陽『イエスの言葉』教文館，1978年
- ⑨ 佐藤 研「イエス磔殺ペリコーペの伝承史的試論」（『聖書学論集』13，1978年）
- ⑩ 八木誠一『新約思想の成立』新教出版社，1963年
- ⑪ ヴィルケンス『復活』中野健一訳，新教出版社，1971年